

GUIDO CUSINATO

TRASFORMAZIONE E GERMINAZIONE. PER UNA NUOVA FILOSOFIA DELLA NASCITA

SOMMARIO: 1. Introduzione; 2. Trasformazioni; 2.1. La fame di nascere del tutto come «nuovo inizio»; 2.2. La resistenza al «nuovo inizio»; 2.3. Il nuovo fascismo come categoria antropologica; 2.4. Amathia e agnoia; 2.5. La temporalità come nuovo inizio; 2.6. Distensione e creazione; 2.7. La priorità del reale; 2.8. La questione posta dal finalismo e il principio teleocline; 2.9. Causa ed effetto; 2.10. Trasformazione attraverso ideazione: le idee adeguate; 3. Germinazioni; 3.1. Dall'imparare a morire all'imparare a partorire; 3.2. Nicodemo e la nascita ulteriore; 3.3. Il chicco di grano.

1. Introduzione

La filosofia della nascita si sta banalizzando. Senza un'adeguata riflessione sulla distinzione di natura fra *trasformazione* – intesa come processo d'inaugurazione d'un nuovo inizio oltre la limitata prospettiva autoreferenziale del proprio “piccolo sé” e l'identitarismo sociale che l'accompagna – e *trasformismo* – inteso come processo d'adattamento volto a conservare il vecchio equilibrio – il concetto di nascita rischia di neutralizzarsi.¹

La tesi che propongo in questo scritto è molto precisa: la trasformazione è un processo in cui emerge un nuovo inizio in cui l'effetto trascende la causa e non si limita a realizzare una possibilità già predefinita in partenza. In altri termini la trasformazione è una germinazione che trascende il tegumento autoreferenziale delle proprie possibilità.

Ciò significa mettere in discussione il primato del possibile sul reale, almeno così come è stato pensato finora da gran parte della filosofia occidentale. Poche sono le eccezioni che si sono sottratte a quella che si

¹ Per una più ampia analisi sui temi di questo lavoro rinvio a Cusinato [2014] 2017a e Cusinato 2018.

potrebbe chiamare una “ontologia del possibile”.² Fra queste si possono annoverare Schelling (quando mette in luce l'esistenza d'un atto *prius*, d'un atto non preceduto dalla potenza), Bergson e Scheler. Secondo questi tre filosofi, se noi pensiamo la realtà dal punto di vista della libertà, essa non è concepibile all'interno dello schema aristotelico per cui il possibile è qualcosa che esiste già in potenza, ma non è ancora in atto. In questo schema infatti lo sviluppo del reale sarebbe la realizzazione di qualcosa che esiste già in potenza. Un concetto di realtà creativa implica una rottura non solo nei confronti di questa ipotesi aristotelica, ma anche nei confronti della tesi secondo cui un atto sarebbe libero come conseguenza della scelta fra possibilità già date, nel senso quindi di una realizzazione di una possibilità già disponibile. Piuttosto un atto libero è l'irrompere di una novità che prima non era presente. Una parte rilevante della filosofia moderna e contemporanea sembra invece trovare la propria massima espressione nella celebre tesi di *Sein und Zeit* secondo cui «più in alto della realtà si trova la *possibilità*» [Heidegger 1993, 38]³.

Nella prima parte di questo lavoro mi propongo di ripensare la filosofia della nascita analizzando il concetto di «trasformazione» in riferimento ad alcuni temi centrali della filosofia: la fame di nascere del tutto, il nuovo inizio, il tempo creativo, la priorità del reale sul possibile, i limiti del finalismo, l'eccedenza dell'effetto sulla causa, la forza creatrice che si esprime nell'atto dell'ideazione. Nella seconda parte analizzo il rapporto fra nascita e morte e mi soffermo sulla loro intima e reciproca connessione facendo riferimento all'immagine del seme che, cadendo a terra, germoglia.

² Ho già affrontato questi temi in Cusinato 1999, 361-365; Cusinato 2008, 278-282; Cusinato 2012a, 71-73.

³ Va tenuto presente che l'interpretazione di questo brano è tuttavia controversa. La questione decisiva è quella di stabilire se l'introduzione del concetto di *Ermöglichung* [GA 29/30, 215 e seg.], su cui hanno insistito diversi interpreti di Heidegger [cfr. ad es. Murchadha 1999] mette in discussione o meno il primato del possibile sul reale: se nella *Ermöglichung* viene reso possibile qualcosa che prima non era possibile, allora il primato del possibile sul reale, che sembrava emergere in *Sein und Zeit*, verrebbe negato e lo stesso Heidegger, su questo punto decisivo, confluirebbe nella linea di pensiero aperta da Schelling, Bergson e Scheler.

2. Trasformazioni

2.1. La fame di nascere del tutto come «nuovo inizio»

Il punto di riferimento più consueto per una filosofia della nascita è senz'altro il pensiero di Hannah Arendt. Arendt è interessata a mettere in luce l'importanza della nascita per l'agire politico incardinando in essa le origini stesse della libertà. Una figura meno nota di Arendt, ma non meno rilevante per una filosofia della nascita, è la filosofia spagnola María Zambrano. Un importante riferimento per lo sviluppo della riflessione di Zambrano sulla nascita è offerto dall'antropologia filosofica di Max Scheler, autore a cui Zambrano riconosce il merito, assieme a Ortega y Gasset, di averla riavvicinata alla filosofia [Zambrano 1996, 7]. Zambrano individua nella nascita la questione al centro della filosofia e coglie con un'espressione assolutamente felice l'essenza del problema: ciò che caratterizza l'umano è una fame del tutto inedita, la «*hambre de nacer del todo*»:

L'animale nasce una volta per tutte, l'umano invece non è mai nato del tutto, deve affrontare la fatica di generarsi di nuovo o sperare di essere generato. La speranza è fame di nascere del tutto, di portare a compimento ciò che portiamo dentro di noi solo in modo abbozzato [...]; la sua nascita è incompleta e così il mondo che lo aspetta. Deve dunque finire di nascere interamente e crearsi il proprio mondo, il proprio posto, il proprio luogo, deve incessantemente partorire sé stesso e la realtà che lo ospita [Zambrano 1996, 90-91].

Assumo il concetto di «fame di nascere del tutto» come punto di partenza per una nuova filosofia della nascita: l'umano nasce senza aver finito di nascere ed è spinto dalla fame di nascere del tutto a proseguire la propria nascita in ogni autentico incontro con l'altro e a germinare trascendendo il proprio tegumento autoreferenziale: ogni singolarità umana è l'Adamo di un nuovo inizio antropogenetico. Se la nascita come «nuovo inizio» viene concepita come un processo non concluso, come qualcosa che rimette continuamente in discussione anche chi sta nascendo, allora emerge inevitabilmente un intreccio fra nascita e

morte e il nuovo inizio diventa un nuovo inizio anche verso sé stessi: diventa messa in discussione di sé stessi, sforzo che porta a cambiare la prospettiva della propria esistenza; atto di autotrascendimento, non come fuga dal mondo e dall'esperienza, ma come superamento della bolla rappresentata dalle infatuazioni e illusioni che accompagnano la prospettiva autoreferenziale del proprio ego e del proprio gruppo sociale di appartenenza.

Una filosofia della nascita intesa in questo senso apre anche a un confronto con la psicopatologia fenomenologica. La fame di nascere del tutto è l'espressione di un nuovo ordine del sentire (*ordo amoris*) che agisce come motore del processo di formazione dell'individuo. Se questo motore si blocca possono emergere disturbi dell'*ordo amoris* che impediscono all'individuo di entrare in contatto con il campo espressivo della vita (*Ausdrucksfeld des Lebens*), con gli altri e infine con sé stesso. Si tratta di una patologia della *dis-nascita* che può sfociare in varie forme di anoressia e disturbi alimentari [Cusinato [2014] 2017a, 156-157], nella schizofrenia e nella depressione [Cusinato 2017b].

2.2. La resistenza al «nuovo inizio»

La connessione fra nascita, inizio, libertà è al centro della riflessione di Arendt. L'umano è libero nella misura in cui fa nascere qualcosa di nuovo e può far nascere qualcosa di nuovo solo perché la sua stessa nascita è un inizio: «l'uomo è libero perché è un inizio [...] con la nascita di ogni uomo si riafferma quell'originario inizio, in quanto con ogni nascita s'introduce qualcosa di nuovo» [Arendt 1999b, 222]. La fonte ultima della libertà troverebbe così la sua scaturigine nel fenomeno stesso della nascita.

Notoriamente il rinvio diretto è al passo in cui Agostino afferma che «affinché ci fosse un inizio, è stato creato l'uomo» (*«Initium ut esset, creatus est homo»*, *De Civitate Dei*, XII, 20). Secondo Arendt l'intuizione di Agostino rimane però confinata nella dimensione dell'interiorità, mentre è solo nello spazio pubblico che la concezione della libertà come nascita, cioè come capacità creativa di avviare un inizio, si può manifestare. Per Arendt le conseguenze di questo intreccio fra libertà politica e cultura della nascita diventano particolarmente rilevanti nell'analisi sul

totalitarismo: questo s'impone eliminando non solo la libertà, ma la cultura stessa della nascita e con essa l'idea che sia possibile un nuovo inizio: la maniera più efficace per eliminare la libertà è quella d'eliminare «la sua stessa fonte, che è data con la nascita dell'umano e risiede nella sua capacità di compiere un nuovo inizio» [Arendt 1999a, 638-639].

Si potrebbe dedurre che la fonte della libertà, la nascita come nuovo inizio, venga repressa dal totalitarismo contro la volontà popolare. In realtà, con il concetto di «banalità del male», Arendt mette in luce che si tratta di un fenomeno di *adattamento* passivo che rende Eichmann, il mediocre rappresentante dell'uomo qualunque, l'esecutore inconsapevole o l'inconsapevole volontario incapace di comprendere e d'immaginare un progetto più grande di lui. Definire tutto ciò "banalità" è tuttavia estremamente riduttivo: questo tipo di male non scaturisce dalla mediocrità di Eichmann o dalla sua incapacità di comprendere le conseguenze di quello che stava facendo, ma piuttosto dalla sua incapacità (o rinuncia) a dare un giudizio di valore su conseguenze che comprendeva molto bene. Alla base di questo tipo di male c'è una mancanza sicuramente molto diffusa ma tutt'altro che banale: la *cecità assiologica*.

Eichmann non è un volontario inconsapevole, ma un individuo che in nome della libertà *dai* valori (*Wertfreiheit*) sceglie di agire nel senso della neutralità assiologica (*Wertneutralität*). Rinuncia cioè ad esprimere giudizi di valore sul suo operato e in tal modo si appiattisce sulla norma burocratica. Si spoglia del proprio essere persona, elevando l'agire impersonale a virtù: come già nota Roberta De Monticelli, il concetto di «banalità del male» andrebbe sostituito con quello di «impersonalità del male» [De Monticelli 2015].

Purtroppo è necessario fare un passo ulteriore: le masse hanno aderito al regime nazista non come svogliati burocrati, ma come ferventi amanti. E questo evidentemente in quanto vedevano in esso la propria salvezza. Che cosa c'era d'essenziale in tale adesione entusiasta? La rinuncia volontaria al volto della propria libertà, alla propria fame di nascere del tutto e, con essa, la regressione alla *filosofia dell'impersonale*. Quella che Scheler situa a livello della massa unipatica [Scheler 1913/1923].

È ingenuo pensare che il nuovo inizio, come fonte della libertà, sia una tendenza spontanea dell'umanità e che non si affermi solo perché repressa dal totalitarismo e dalla biopolitica. Al contrario è una tenden-

za che avanza con le esitazioni che ricordano quelle di un individuo in procinto di fare un salto da un'altezza che lo spaventa. Le masse unipatiche non partecipano attivamente all'evirazione della propria libertà perché composte da individui banali o mediocri, ma perché vivono questa evirazione come un rito collettivo salvifico.

2.3. Il nuovo fascismo come categoria antropologica

A questo punto il problema non è più confinabile a regimi totalitari a noi lontani, ma coinvolge le democrazie “sviluppate” e “liberali” che abitiamo. Se la fame di nascere del tutto è il motore antropologico del processo di trasformazione dell'umano, va riconosciuta anche una tendenza opposta: una pulsione che porta a neutralizzare la fame di nascere del tutto e a bloccare il processo di trasformazione in nome dell'ossessiva conferma identitaria del proprio gruppo sociale di riferimento. Propongo di chiamare questa tendenza «fascismo». Utilizzo il termine «fascismo» non per designare una dottrina ideologica o un'organizzazione politica, ma piuttosto come categoria antropologica che riguarda ogni individuo e ogni società umana.

Il nuovo fascismo è una categoria antropologica perché è la tendenza ad affrontare il trauma o la crisi rinunciando a quella che Arendt chiama la logica della nascita e del nuovo inizio come fonte della propria libertà. Di fronte alla situazione eccezionale del trauma o alla crisi, la tendenza primaria è l'irrigidimento identitario e l'impellente bisogno di rinunciare alla propria libertà, vissuta come una zavorra. Questo sostanzialmente è il fascismo: un modo di affrontare la crisi abdicando alla propria scomoda libertà per delegarla a un rassicurante principio gerarchico. Alla base di questo processo non c'è la banalità del male, ma la paura di affrontare la crisi mollando gli ormeggi delle proprie certezze identitarie verso un percorso di trasformazione.

Con *trasformazione* non intendo un processo reversibile, ad es. la modifica della propria forma a causa d'una pressione esterna, come avviene nel caso della plasticità della creta mentre viene modellata o d'un materiale elastico che, al venir meno delle pressioni esterne, riacquista la forma iniziale. Neppure il cambiamento che garantisce a un sistema l'invarianza dell'organizzazione al verificarsi di una perturbazione

ambientale. Nemmeno i cambiamenti esteriori presenti nelle variazioni cromatiche d'un camaleonte che si mimetizza o nel comportamento opportunistico d'un individuo o nel "trasformismo" d'un sistema sociale. Intendo piuttosto il processo discontinuo e irreversibile con cui un sistema (organico, sociale o personale) crea un nuovo equilibrio generando, nello spazio aperto dalla rottura dell'equilibrio preesistente, una forma che prima non c'era. Nella trasformazione c'è qualcosa di più d'una stabilità dinamica, in cui il sistema riproduce continuamente sé stesso: si genera qualcosa di nuovo andando oltre ciò che c'è già. La *trasformazione* non si limita ad adattare o riparare un equilibrio preesistente, ma ne fa emergere uno nuovo. È creativa nel senso che introduce un nuovo inizio, cioè una novità ontologica rispetto all'inizio precedente. Non è neppure riconducibile a un fine o a una costellazione di fini prestabiliti. In tal senso la trasformazione è irriducibile sia al riduzionismo (il nuovo inizio è un effetto che eccede la causa) sia al finalismo (il nuovo inizio non segue un fine già predeterminato).

Mentre l'adattamento mira all'autoconferma, la trasformazione presuppone un atto di auto-trascendimento nei confronti dell'orizzonte autoreferenziale del proprio piccolo sé. Inaugurare un nuovo inizio significa far morire qualcosa, e in tal modo far emergere la connessione fra fenomeno della nascita e della morte. *Identifico questa connessione nella capacità di eccedere la propria prospettiva autoreferenziale.*

Praticare la libertà significa essere in grado d'inaugurare un nuovo inizio di fronte alla crisi. Il nuovo inizio è tale soprattutto verso sé stessi. Un'azione politica in cui il concetto di nuovo inizio rimanga separato dalla presa di coscienza dei limiti della prospettiva autoreferenziale (propria e del proprio gruppo sociale di riferimento) arriva, prima o poi, a mettere in discussione il legame fra democrazia e società aperta.

Non si tratta di riproporre una difesa d'ufficio della globalizzazione, ma di prevedere un «nuovo ordine di solidarietà» alternativo al neoliberalismo e al protezionismo. Negli anni Ottanta Thatcher e Reagan impressero una svolta verso la *deregulation* e il neoliberalismo. Con Trump la strategia è cambiata: il neoliberalismo è stato abbandonato e ci si è posti il problema di correggere le distorsioni della globalizzazione in direzione del protezionismo e del nazionalismo. La cultura "progressista" è invece rimasta ancorata al vecchio confronto fra neo-

liberalismo e *Welfare State*, e si è divisa fra chi si è arroccato in una difesa ad oltranza del vecchio modello di *Welfare State* e chi invece ha cominciato a vederne i limiti e nei fatti ha tacitamente recuperato il neo-liberalismo ed esaltato acriticamente la globalizzazione. L'impressione è che si tratti di due risposte inadeguate, segno evidente dell'assenza di una cultura politica progressista della *trasformazione*.

Per poter rispondere alla sfida del protezionismo nazionalista va ripensato un «nuovo ordine di solidarietà» che sia in grado di affrontare gli effetti destabilizzanti della globalizzazione, come la precarietà del lavoro, offrendo ai più deboli una efficace rete di protezione, ma questo è possibile solo rompendo con una prospettiva puramente assistenzialistico-corporativa del *Welfare State*, in modo da introdurre una solidarietà più equa anche verso soggetti “politicamente” meno forti, come le nuove generazioni e gli emarginati, e più attenta a temi come il sostegno alla famiglia e all'istruzione. È questo nuovo ordine, più equo, di solidarietà il solo “muro” che può proteggere.

Il tasso di fascismo che è in me non indica un determinato livello di banalità del male, ma d'incapacità a gestire la mia libertà e a prolungare la mia nascita. A sua volta quest'incapacità non riguarda solo un'attitudine sul piano riflessivo e intellettuale, ma anche una maturità sul piano affettivo. L'ideologia dell'identitarismo e del nazionalismo sorgono come risposta esasperata a situazioni di disagio sociale ed economico, ma sono anche sintomi d'una cecità assiologica e culturale che paralizza e semplifica la visuale politica spingendo a vedere l'altro da sé, il diverso o l'immigrato non come una persona con un nome e un volto singolari, ma come una categoria astratta e impersonale. Quest'impotenza a praticare la trasformazione come autotrascendimento nell'incontro con l'altro si traduce in pratiche ideologiche che coniugano la democrazia in direzione delle società chiuse e si focalizzano ossessivamente sulle minacce che provengono dall'esterno.

In realtà la minaccia principale, quella che riguarda la possibilità stessa dello sviluppo culturale e spirituale delle diverse democrazie europee, è una minaccia interna: è l'incapacità di riconoscere una trasformazione epocale, come quella che stiamo vivendo, e di cercare di farvi fronte con gli strumenti dell'adattamento e non della trasformazione. Le grandi civiltà, prima ancora di crollare di fronte a invasioni straniere,

sono collassate a causa di limiti interni, e precisamente per l'esaurirsi della spinta propulsiva alla trasformazione, laddove invece si stavano verificando cambiamenti epocali.

È proprio sul fronte interno che si sta consumando una liquefazione dell'identità delle democrazie "liberali" e "sviluppate" e un brutale livellamento delle differenze verso il basso. Di che cosa si tratta? Come si caratterizza questo svuotamento? La grande speranza che era stata riposta nel passaggio dai mass media ai social media ha lasciato il passo a un atteggiamento più avvertito e sempre più numerosi sono gli studi e le analisi che mettono in evidenza anche gli aspetti oscuri che stanno emergendo nel rapporto fra democrazia e social media [Nichols 2017; Brennan 2016].

Una possibile chiave di lettura è proprio quella offerta dalla distinzione fra *trasformazione* basata sull'autotrascendimento e *adattamento* volto alla conferma autoreferenziale: spesso nei social media la formazione del sapere non solo non riesce ad uscire da una deriva autoreferenziale, ma fa emergere, in modo ben riconoscibile, meccanismi di «bias cognitivi» [Brennan 2016]: in tal caso l'interesse non è la ricerca della verità, ma la difesa del proprio territorio, con un tipico effetto di «bias di conferma», per cui ognuno tende a ritenere vero solo ciò che conferma le proprie credenze e a screditare tutto ciò che non è inquadrabile nei propri pregiudizi. Rimanendo in questa prospettiva autoreferenziale non si produce quella coscienza critica e informata che richiederebbe l'attuale crisi delle democrazie "liberali" e "sviluppate". È questo deficit di coscienza critica informata a rappresentare il tallone d'Achille interno delle nostre democrazie.

Per incidere politicamente a questo livello vanno considerate non solo le fallacie, gli eurismi e le distorsioni logiche del pensiero [Boniolo 2011], ma anche le infatuazioni del sentire: alla coltivazione del corretto ragionare va affiancata una coltivazione del sentire e del desiderare. L'analisi va estesa alle dinamiche della condivisione emotiva (*emotional sharing*) e delle relazioni di cura. Il rischio implicito nella posizione di Arendt è proprio quello di relegare a dimensione interiore, e quindi pre-politica, non solo la prospettiva di Socrate e di Agostino, ma anche tutto l'ambito rappresentato dalle relazioni di cura. Eppure senza relazioni di cura non c'è filosofia della nascita, in quanto per nascere e compiere il salto verso il pensiero simbolico

l'umano ha bisogno che, prima, qualcuno si prenda cura di lui. Non c'è neppure filosofia politica: senza relazioni di cura verso i neonati, gli anziani, i malati e gli emarginati non esisterebbe nessuna società.

L'equivoco sorge probabilmente quando s'identificano le relazioni di cura con una *cura sui* intimistica. Le «relazioni di cura», al contrario della «*cura sui*», non sono relegabili in una dimensione psicologica, pre-politica, interiore o domestica, in quanto hanno un significato politico centrale: se, quando si va a fare politica nella *agorà*, si lascia a casa, assieme alle faccende domestiche, anche l'ambito delle relazioni di cura, s'impedisce all'azione politica di promuovere un nuovo inizio nel senso della trasformazione.

La trasformazione richiede un'azione politica che sia in grado di misurarsi con il tema della coscienza critica informata dei cittadini e sia in grado di motivare lo sviluppo delle relazioni di cura alla base di una società diversamente solidaristica, incidendo quindi non solo sui pregiudizi logici, ma anche sulle infatuazioni emotive. È il tema della coltivazione delle emozioni, sollevato ad es. da Martha Nussbaum [2014]. Tuttavia, senza possedere le basi di una seria fenomenologia delle emozioni e senza l'esplicitazione di un quadro di riferimento antropologico, anche il richiamo alla coltivazione delle emozioni rischia di ridursi a una generica esortazione pedagogica.

2.4. Amathia e agnoia

Il nuovo fascismo è la tendenza a tacitare la fame di nascere del tutto: la paura di mettersi in discussione rifugiandosi in un'ideologia identitaria. Il nuovo fascismo è l'intrascendenza: una tendenza che porta a rinunciare alla propria libertà (o meglio all'esonero dai rischi e dalle responsabilità che la propria libertà comporta), e con essa alla possibilità d'un nuovo inizio, per ottenere una conferma ossessiva di sé stessi.

È interessante notare come questa tendenza dilaghi nei social media. Il fascismo che è in me mi spinge a identificarmi con il depositario della verità e a disprezzare i commenti di chi non la pensa come me. Esonerandomi dalla mia libertà, ammetto di non essere meglio degli altri, ma proprio in questo atto catartico di "umiltà" penso di diventare più "democratico" degli altri e quindi degno d'identificarmi con il "giusto".

Tom Nichols, nel suo libro *The Death of Expertise* [2017], sostiene che il vero pericolo che sta insidiando le democrazie sviluppate è la tendenza a elevare l'ignoranza e l'incompetenza a virtù democratica. Per intenderci oggi il vero campione della democrazia sarebbe chi, come Trump, è incompetente e ignorante, perché solo in questo modo dimostrerebbe d'essere al di fuori dell'establishment e di non essere finanziato dai poteri forti occidentali (Bilderberg, Trilaterale, Soros). Il paradosso è che questa virtù dell'ignoranza è coniugata alla megalomania e agli spintoni di Trump per mettersi sempre al centro di tutti e di tutto. Si tratta dunque di un'ignoranza estremamente arrogante, diversa da quella di cui andava fiero Socrate.

Per cercare di capire la differenza fra l'ignoranza come virtù di Trump e quella di Socrate mi viene in soccorso la distinzione che Platone traccia fra il non sapere che ha la pretesa di sapere (*amathia*) e il non sapere che sa di non sapere (*agnoia*): mentre Trump è un campione di *amathia*, Socrate è un campione di *agnoia*.

L'*agnoia* si configura come una mancanza che, nella presa di coscienza del «sapere di non sapere», può portare al desiderio di sapere e quindi alla ricerca e alla trasformazione; l'*amathia* invece è una condizione d'ignoranza paga di sé che porta alla ricerca di consenso e conferme. Trovandosi in una situazione di *amathia*, Alcibiade è un individuo che si propone alla guida della città senza possedere gli strumenti per guidare nemmeno sé stesso. Ma questo, diagnostica Socrate, è vergognoso, cioè corrisponde a una forma patologica d'ignoranza, l'*amathia*, bisognosa d'essere guarita attraverso la cura della vergogna [Cusinato 2012].

Diverso è il caso della *agnoia*, che genera un'irrequietezza positiva. Socrate lo ammette candidamente: «possiedo quest'unico bene meraviglioso che mi salva: non mi vergogno di imparare, anzi m'informo, interrogo e sono molto riconoscente a chi mi risponde [...] infatti non ho mai negato di aver imparato qualcosa, fingendo che ciò che avevo appreso fosse una mia scoperta» [*Hipp. min.* 372c]. Ciò che conta per Socrate non è l'imporsi nella discussione, ma il purificarsi dalle false opinioni su come bisogna vivere, tanto che l'essere confutati su queste questioni non può essere motivo di vergogna, ma significa essere liberati da un grande male e ottenere un grande guadagno, dal momento che non c'è disgrazia maggiore dell'avere false opinioni sul modo di condurre la

propria esistenza [*Gorg.* 458a-b]. Dal ch  ne deriva che dimostro il mio valore e nutro la mia esistenza non «sapendo» pi  degli altri, ma solo nel modo in cui affronto il compito che mi pone l'*agnoia*, che non   una condizione in s  negativa, ma il punto di partenza dell'esistenza umana, tanto che il diventare consapevoli della propria *agnoia* corrisponde per Socrate esattamente a quell'atto centrale della filosofia che   il «sapere di non sapere» [Cusinato [2014] 2017a, 333]. L'*agnoia*   una ignoranza che produce ironia, presa di distanza da s , e quindi trasformazione, *amathia*   invece fascismo, cio  una intrascendenza prigioniera dei *bias* di conferma che produce solo adattamento.

2.5. La temporalit  come nuovo inizio

Alla fame di nascere del tutto corrisponde un diverso concetto di temporalit , una temporalit  che prolunga la possibilit  della nascita facendo emergere sempre nuovi inizi. Si tratta qui di ripensare l'intuizione di Heidegger, relativa all'estaticit  della temporalit , non nel senso del progetto (*Entwurf*), della gettatezza (*Geworfenheit*) e della deiezione (*Verfallen*), ma d'un concetto schellinghiano di estasi come capacit  di rinascere oltre s  stessi nel far emergere un nuovo inizio.

Quali sono le caratteristiche della trasformazione come capacit  di far emergere un nuovo inizio? Si   gi  visto che l'idea d'una nascita come "nuovo inizio", capace di far emergere qualcosa che prima non esisteva, viene ripensata da Arendt sulla base di un'intuizione di Agostino. Prima ancora di Arendt quest'intuizione aveva trovato uno sviluppo inaspettato nello scritto di Bergson *Le pensée et le mouvant*, uno scritto letto con molta attenzione dalla stessa Arendt.⁴

All'interno della raccolta *Le pensée et le mouvant*, di particolare rilevanza per la tematica del nuovo inizio sono le pagine di *Le possible et le r el*, dove Bergson affronta la questione del nuovo inizio in

⁴ Sul sito della *The Hannah Arendt Collection* viene riportata un'edizione del 1950 di questo testo di Bergson con numerose sottolineature di Arendt (<http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Bergson-Pensee.pdf>; ultima verifica: 14 Dicembre 2017). Questo testo   quello pi  significativo, fra gli scritti di Bergson, proprio relativamente a queste tematiche.

riferimento a due temi centrali: quello del tempo e quello del rapporto del reale con il possibile. Bergson confessa che fin dall'inizio una delle domande che lo aveva più assillato è stata proprio quella relativa al tempo. Precisamente: a che cosa serve il tempo che esperiamo? Quali sono i suoi effetti? La sua risposta merita una attenta riflessione: «il tempo è ciò che impedisce che tutto sia dato in un colpo solo. Esso ritarda o piuttosto è ritardo [*retardement*]» [Bergson 1959, 1333].

Forzando Bergson si potrebbe affermare che il tempo è un “*Ritardante ontologico*”. Se tutto fosse veramente «*donné tout d'un coup*», allora tutto ciò che viene dopo sarebbe solo ripetizione. È un'affermazione che ha una ricaduta diretta sul concetto di creazione: la funzione del tempo è d'impedire che tutto sia creato nel primo istante dell'universo, dunque di ritardare la creazione o meglio di trasformare la creazione in una creazione continua (*creatio continua*). Per Bergson non si tratta d'un concetto astratto: sentire lo scorrere del tempo, sentire la durata, equivale a sentire il ritmo della *creazione continua*. È un'esperienza così rilevante che Bergson ha bisogno di richiamarla, fin dalle prime parole, come punto di partenza della sua conferenza: «Vorrei ritornare su d'un argomento di cui ho già parlato, la creazione continua d'imprevedibile novità che sembra perseguirsi nell'universo. Personalmente, credo di sperimentarla a ogni istante» [Bergson 1959, 1331].

La verità, osserva Bergson, è che «la filosofia non ha mai francamente ammesso questa creazione continua d'imprevedibile novità» [Bergson 1959, 1344] né nel mondo antico e neppure in quello della scienza moderna, dove «i fenomeni si risolvono nell'eternità delle leggi» [Bergson 1959, 1344]. In effetti, come recentemente spiega anche Carlo Rovelli, per la fisica quantistica attuale «al livello più fondamentale che oggi conosciamo c'è poco che somigli al tempo della nostra esperienza. Non c'è variabile “tempo” speciale, non c'è differenza fra passato e futuro» [Rovelli 2017, 164]. Ad esistere propriamente non è il tempo, ma il campo gravitazionale, in quanto «i ritmi a cui scorre il tempo sono determinati dal campo gravitazionale, che è un'entità reale e ha una sua dinamica, descritta dalle equazioni di Einstein» [Rovelli 2017, 164]. Il tentativo d'arrivare a una descrizione del mondo fisico senza la variabile temporale ha del resto già raggiunto un risultato eccezionale nel 1967, quando Bryce DeWitt e John Wheeler

scrissero la prima equazione per la gravità quantistica senza alcuna variabile riferita al tempo [DeWitt 1967].

2.6. *Distensione e creazione*

Il fenomeno della trasformazione presuppone un concetto di tempo molto diverso da quello “spazializzato”. È interessante notare che invece in quasi tutte le lingue venga usato uno stesso termine per designare sia il tempo fisico (il tempo spazializzato, cioè quello misurabile dalle lancette dell’orologio) sia il tempo dell’esperienza. In realtà si tratta di due fenomeni molto diversi: due fisici come Bryce DeWitt e John Wheeler descrivono i ritmi a cui scorre il tempo come determinati dal *campo gravitazionale*, due filosofi come Agostino e Bergson ritengono che i ritmi a cui scorre il tempo della nostra esperienza siano invece determinati dalla *creazione*, e che questa a sua volta implichi una qualche capacità di far interagire le tre dimensioni temporali del passato, presente e futuro nella dimensione del presente.⁵ Agostino nelle *Confessioni* individua questa capacità nella coscienza stessa:

Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell’animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l’attesa [Agostino 1965, XI, 26].

La memoria non è solo una capacità di ricordare qualcosa che non esiste più, ma è costitutiva del modo d’esperire il presente. Se fossi privo di memoria e potessi esperire solo l’attimo presente, non vedrei il movimento della lancetta dell’orologio, ma solo un susseguirsi d’immagini della lancetta ferma. Vedendo il movimento della lancetta in realtà io vedo la *presenza del passato nel presente*. Questo significa che per ve-

⁵ Su questo si era già espresso Heidegger, anche se muovendosi in una direzione diversa, con la sua distinzione fra *Zeitlichkeit* e *Temporalität*.

dere il movimento della lancetta devo percepire una parte del passato direttamente nel presente, deve cioè verificarsi una dilatazione nella “percezione” del tempo. Agostino descrive questo fenomeno come «*distentio animi*». Si è molto discusso su come interpretare tale concetto. Alcuni critici vedono in questa «*distentio animi*» un atto soggettivo e solipsistico della coscienza, che riduce il tempo a dimensione privata e intimistica. In altri casi si è sostenuto che questa «*distentio animi*» produrrebbe una presentificazione oggettivante dell’istante, che nei fatti ricondurrebbe la temporalità alla sostanzialità dell’esistente.⁶

Per affrancarmi da tale discussione sostituisco l’espressione «*distentio animi*» con il termine «*distensione*». La *distensione* è una caratteristica del tempo non omogeneo che permette la creazione, intesa come un processo che fa emergere un nuovo inizio. Se emerge qualcosa che prima non c’era, allora si aggiunge qualcosa di ontologicamente nuovo a ciò che già esisteva e si ritorna al concetto bergsoniano di tempo come “Ritardante”. L’evoluzione creatrice non è ripetizione, ma germinazione della vita [Bernet 2010, 53]. A questo punto risulta ancora più evidente che cosa il tempo ritarda: attraverso la distensione il tempo ritarda la creazione, la trasforma nella *creatio continua* di Bergson. Solo nella dimensione di un tempo come “Ritardante” è possibile connettere la distensione alla creazione, perché solo nella dimensione di un tempo come “Ritardante” tutto *non* è già stato dato in un’unica creazione puntuale posta all’origine del tempo. La distensione diventa l’*organon* della *creatio continua*.

Nella distensione avviene una unificazione delle tre dimensioni temporali del passato, presente e futuro e su questa base prende l’avvio un processo creativo che permette di vivere il tempo in modo diverso da quello misurabile da una lancetta d’orologio, in cui c’è un puro susseguirsi di momenti omogenei e separati. Nella distensione determinati attimi eterogenei si combinano fra di loro in una molteplicità qualitativa, così come avviene per le note musicali. Se nel tempo omogeneo ogni momento si riferisce a quello passato, la distensione permette ad ogni momento di far riferimento direttamente a una molteplicità qualitativa organica, rendendolo così parzialmente autonomo dal proprio passato.

⁶ Cfr. la critica su questo punto verso Agostino rintracciabile in: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 81 (1993, 420-428).

In tal modo viene introdotta la libertà come possibilità d'una discontinuità rispetto al passato, d'una presa di distanza critica nei confronti del proprio presente, d'un nuovo inizio verso il futuro. Ed è solo grazie alla *distensione* che – in ogni sistema organico, sociale e personale – le tre dimensioni temporali interagiscono permettendo un processo di trasformazione.

2.7. *La priorità del reale*

La trasformazione, in quanto pone un nuovo inizio, non è la realizzazione di una possibilità già predeterminata. Il problema esiste già a proposito del concetto di reale: il reale è la realizzazione d'una possibilità propria o piuttosto è il possibile a definirsi solo a partire da un reale già dato? Il modo in cui Bergson attacca il primato del possibile sul reale è sconcertante: sembra scontrarsi ripetutamente contro un'evidenza lapalissiana. Sicuramente va preso *cum grano salis*, in quanto Bergson distingue due concetti di possibilità: una di tipo logico e una di tipo "fattuale". Di fatto propone un primato del reale solo nei confronti della seconda. Il che tuttavia non implica necessariamente la tesi d'un primato della possibilità logica rispetto al reale.

Secondo Bergson occorre decidersi: o il reale crea il possibile oppure il possibile crea il reale [Bergson 1959, 1344]. Bergson sceglie la prima alternativa. Il dato di partenza è che il possibile è possibile solo in riferimento a qualcosa. Questo "qualcosa" precede il possibile per il semplice fatto che il possibile si definisce solo a partire da quel qualcosa. Senza il riferimento a quel qualcosa, il possibile si annullerebbe.

Gli equivoci nascono quando non si tiene presente che questo "qualcosa" può essere diverse cose. Bergson non dice che dietro ogni possibile c'è un reale, piuttosto si limita a considerare il caso in cui quel "qualcosa", che precede il possibile, sia il reale e afferma che in questo caso, se non è già dato quel reale, allora non può esistere un concetto delle possibilità di quel reale. Il tutto si riduce pertanto a un ragionamento apparentemente banale: *per potermi rappresentare le possibilità di un determinato reale, prima devo aver presente di che reale si tratta*. Da questo punto di vista, il rapporto che Bergson traccia fra il reale e il possibile può essere paragonato a quello che sussiste fra un cavallo che

corre e la sua ombra: se non ci fosse il cavallo, non ci sarebbe neppure la sua ombra. Una volta che il reale irrompe sulla scena, solo allora proietta un'ombra di possibilità. È solo a quel punto che siamo in grado di descrivere i confini del possibile.

L'originalità del ragionamento di Bergson consiste nel ricondurre quest'ombra al passato: «il possibile è solo il reale con l'aggiunta d'un atto spirituale che proietta questo reale, una volta che sia presente, nel passato» [Bergson 1959, 1339]. La forza, con cui irrompe il nuovo, sa rendersi autonoma dal campo gravitazionale del possibile di ieri, anche perché il reale dell'oggi trascende il possibile di ieri. Il possibile, prosegue Bergson,

è il miraggio del presente nel passato; e poiché sappiamo che il futuro finirà con il farsi presente, dal momento che l'effetto del miraggio continua a riprodursi, noi diciamo che nel nostro presente attuale, che sarà il passato di domani, è già contenuta l'immagine del domani, anche se in realtà non siamo in grado di determinarla. Qui sta precisamente l'illusione [Bergson 1959, 1341].

E ancora: «Se si concepisce il possibile come presupposto del reale [...] il possibile sarebbe dall'inizio una specie di spirito che attende il momento della propria realizzazione; diverrebbe in qualche modo quindi realtà attraverso una non so quale trasfusione di sangue» [*ibid.*]. In realtà – osserva ancora Bergson – il possibile è come l'immagine di qualcosa allo specchio: essa c'è non prima del qualcosa, ma solo quando il qualcosa c'è già e inoltre viene posto davanti allo specchio.

2.8. La questione posta dal finalismo e il principio teleocline

Bergson concepisce l'evoluzione creatrice al di fuori della falsa alternativa fra meccanicismo e finalismo. Questo tuttavia non è sufficiente per esonerare da un confronto con il problema posto dal finalismo. Ciò che spinge a recuperare il concetto di fine è un ragionamento sempre più condiviso: se si suppone che l'evoluzione sia il risultato del caso e della necessità, allora il processo dell'evoluzione che si è verificato nel

cosmo, fino allo sviluppo della coscienza, risulta così improbabile da avere i caratteri tipici del sovrannaturale e del miracolo. E in effetti è davvero difficile pensare che l'evoluzione cosmica sia arrivata *per caso* ai risultati attuali esplorando come un computer tutte le infinite combinazioni *secondo la necessità* delle leggi fisiche.

Alla base del finalismo c'è la giusta convinzione che il “fascio di possibilità” circoscritto dal gioco fra il caso e la necessità sia ancora troppo vasto per poter produrre un qualche risultato, e che pertanto sia altamente improbabile che l'evoluzione cosmica abbia potuto aver luogo senza l'intervento di un principio selettivo ulteriore, capace di limitare in modo più incisivo le combinazioni da esplorare. Questo principio ulteriore viene identificato nel finalismo. Tuttavia nulla impedisce di supporre che nell'evoluzione cosmica agisca un principio selettivo più cogente senza per questo arrivare all'ipotesi d'un fine predeterminato. V'è una singolare convergenza fra determinismo e finalismo relativamente al rapporto fra il possibile e il reale. Una delle principali ambizioni del pensiero fisico classico è stata quella di poter ridurre i livelli più complessi della realtà a quelli più semplici, per poi reinterpretare tutta la realtà sulla base delle leggi fisiche che operano al livello più elementare. Quando un fenomeno (l'irreversibilità del tempo, i fenomeni mentali, ecc.) non rientra in questo quadro si tende a considerare solo due ipotesi: o è un epifenomeno oppure ci rientra ma, a causa dei limiti dell'attuale conoscenza umana, non siamo ancora in grado di vedere in che modo. Di conseguenza lo sviluppo della realtà non solo sarebbe già predeterminato dalle leggi della fisica, ma può essere anche previsto. In questa prospettiva il reale non potrà mai sorprendere il possibile, inteso come il quadro di riferimento delineato dalle leggi fisiche al livello più semplice.

Un'argomentazione che segue una logica non dissimile è rintracciabile anche nel finalismo. Se esiste un fine già predeterminato, che anticipa il reale, come potrebbe il reale sorprendere il possibile? In termini anti-bergsoniani: se il tempo *non* fosse un “Ritardante”, allora tutto sarebbe già stato dato fin dall'inizio e, rispetto a questo inizio, nessun evento reale, ora o in futuro, potrebbe sorprendere il possibile. E se lo sorprende, se il corso reale si discosta dal fine, allora il sostenitore del teleologismo potrebbe sempre obiettare che il fine c'è già ma, a causa

dei limiti della conoscenza umana, non può essere individuato con precisione. In entrambi i casi il reale non può sorprendere il possibile, e se lo fa è solo per i limiti della conoscenza umana.

Un'ipotesi alternativa viene avanzata dal fenomenologo tedesco Max Scheler:

Voi sbagliate di grosso nel credere che il grande punto interrogativo, il grande “?” rappresentato [...] dall'universo, dal suo senso, dal vostro senso, sia solo il vostro punto interrogativo soggettivo e che ci sia da qualche parte una risposta indipendente dalla vostra presa di posizione! No: l'esser-degno-di-domanda è un carattere fondamentale dell'esistenza stessa! [Scheler, *GW* XIII, 158].

L'ipotesi di Scheler è che molto di ciò che viene imputato ai limiti della conoscenza umana derivi in realtà dal carattere incompiuto e diveniente della stessa realtà [Scheler *GW* XI, 261]. Pensare che il futuro sia imprevedibile solo a causa dei limiti della potenza di calcolo a disposizione dell'uomo, significherebbe rappresentarsi la storia come l'esecuzione d'un algoritmo volto a risolvere un'equazione enormemente complessa. Il processo reale, come trasformazione creatrice, rimarrebbe invece imprevedibile anche di fronte a una capacità di calcolo illimitata: anche se si potessero guardare le cose dal punto di vista di Dio.

La proposta di Scheler è quella di sostituire il termine *teleologico* con un neologismo: «*teleocline*».⁷ Un divenire teleocline è un divenire che non è prevedibile o predeterminato in partenza, ma che allo stesso tempo non è del tutto casuale. Il composto «teleo-cline» è formato dai termini «*telos*» e «*clinamen*». Un processo teleocline non avanza a caso, ma seguendo un'inclinazione del tutto particolare il cui *telos* si trasforma strada facendo: goethianamente si forma nel trasformarsi. Il processo teleocline è simile a un progetto la cui realizzazione ri-determina in continuazione il progetto stesso, trasformandolo in qualcosa di diverso da quello che era originariamente. La realtà irrompe e sorprende il corso degli eventi, facendo spesso emergere un risultato inaspettato che, magari, rende improvvisamente adatta, a una funzione

⁷ Sul concetto di “teleocline” in Scheler cfr. Cusinato 1999, 259-262.

imprevista, una caratteristica che originariamente aveva una funzione del tutto differente.

La mia tesi è che per ridurre questo “fascio di possibilità”, in modo da rendere probabile un evento come quello dell’evoluzione cosmica, non occorra imboccare la prospettiva teleologica. Si potrebbe pensare che l’evoluzione cosmica, nell’esplorare le infinite combinazioni possibili in base alle leggi fisiche, non proceda indifferentemente in tutte le direzioni e neppure segua un fine predeterminato, ma piuttosto sia indirizzata da una forza che agisca selettivamente come un piano inclinato: così come le sfere che rotolano su di un piano inclinato si muovono solo su di una sezione limitata della dimensione spaziale, altrettanto l’evoluzione cosmica sembra non esplorare casualmente tutte le possibilità matematiche che si aprono dall’infinita combinazione di tutti gli atomi e particelle, ma solo un “fascio” ridotto di combinazioni possibili, senza che però ci sia un fine prestabilito e predeterminato. Il problema, che rimane del tutto aperto, e che qui per ragioni di spazio non posso affrontare, è quello d’iniziare a indagare le caratteristiche e la logica di questa forza.

2.9. *Causa ed effetto*

La trasformazione è un processo in cui l’effetto eccede la causa. Nella visione tradizionale invece l’effetto o è già compreso nella causa oppure risulta solo da un processo di emanazione intesa come impoverimento, degradazione o diminuzione della causa. La filosofia della natura di Schelling, ripensando il problema della causalità in riferimento all’organismo, aveva invece insistito sulla necessità di concepire un effetto che trascenda la causa [Cusinato 2002]. Causa ed effetto diventano dinamiche se agiscono retroattivamente per cui l’effetto, nel momento stesso che si manifesta, retroagisce sulla causa modificandola. Interagendo fra di loro, la dinamica della causa ed effetto produce trasformazione.

Anche questa retroazione, così come avviene per le dimensioni temporali nella *distensione*, implica una concezione del tempo come “Ritardante”. Ritorna la domanda di Bergson: a che cosa serve il tempo? Serve a far in modo che l’effetto non sia già contenuto del tutto nella causa, serve a far in modo che l’effetto, nel momento del manifestarsi, possa introdurre una novità rispetto alla causa.

Porre il problema di un effetto che trascende la causa, come fa Schelling a proposito dell'organismo, significa aprire le porte all'emergentismo. Semplificando si potrebbe distinguere un *emergentismo epistemologico* (per cui la novità che emerge sarebbe tale solo relativamente al modo in cui viene conosciuta, sarebbe cioè solo una novità conoscitiva) e un *emergentismo ontologico* (per cui la novità che emerge non sarebbe un epifenomeno, ma sarebbe un dato reale dotato di una sua *downward causation*). È evidente che il problema dell'emergentismo ontologico è riconducibile allo statuto della *downward causation*.

Il riduzionismo ha buon gioco nell'affermarsi non appena riduca il concetto di causa alla causalità fisica. Una volta compiuto tale passo è poi facile dimostrare che la *downward causation* d'un fenomeno mentale non agisce nel senso della causalità fisica, per concludere che, non trattandosi d'una "vera" causa, il fenomeno mentale non esiste ed è solo un epifenomeno.

La premessa di questo ragionamento non è tuttavia così scontata: presuppone che tutti i possibili concetti di causa – e com'è noto Aristotele ne individua quattro – siano riconducibili alla causalità fisica oppure non esistano: ad es. se la causalità formale dei fenomeni mentali non è in grado di spostare massi o travi, allora non esiste ed è solo un'apparenza. Tuttavia c'è stato un filosofo che ha dedicato gran parte delle proprie energie a dimostrare l'esistenza d'una causa mentale intesa come causa formale. E non si trattava d'un filosofo idealista.

2.10. Trasformazione attraverso ideazione: le idee adeguate

Nell'umano la trasformazione implica una capacità sia a livello emotivo che riflessivo di elaborare creativamente la fame di nascere del tutto per inaugurare un nuovo inizio nell'incontro con l'altro. Sul piano riflessivo questa funzione viene esplicitata da un'attività del tutto particolare: l'ideazione. Di che cosa si tratta? Così come la morfologia di Goethe invita a spostare lo sguardo dalla «forma» statica (*Bild*) al processo creativo della trasformazione (*Umbildung*), altrettanto Deleuze, confrontandosi con Spinoza, invita a spostare lo sguardo dal concetto statico di «idea» al processo creativo dell'atto «ideativo». Questo atto ideativo presuppone un concetto molto parti-

colare di idea: le «idee adeguate» [Cusinato [2014] 2017a, 105-107].⁸

Con le idee adeguate Spinoza si pone una questione completamente diversa da quella affrontata da Descartes relativamente alle idee chiare e distinte. *Le idee adeguate per Spinoza non servono infatti a rispecchiare in modo adeguato e a conoscere la realtà, bensì a trasformarla* [Cusinato [2014] 2017a, 105-108]. L'adeguazione non mira a rappresentare in modo fedele l'oggetto, ma a modificare in meglio la forma del proprio modo di esistere. Nel terzo genere di conoscenza, la mente non si limita ad intuire un ordine necessario e già dato delle cose ma, grazie alle idee adeguate, si pone il problema di istituirne uno migliore. *Oggetto e compito dell'Etica è la capacità di trasformare l'ordine del mondo ad opera della causalità formale della mente.*

In Spinoza l'ideazione non si riduce a imitare un mondo di *ideae ante res*, piuttosto agisce come un dispositivo di combinazione inventiva che individua le idee "adeguate" a favorire lo scoprimento di spazi di sviluppo, di punti aperti rispetto al piano fattuale. L'idea adeguata diventa *idea cum rebus* (per usare un'espressione di Max Scheler). Nell'ideazione non fantastico soggettivamente, ma combino idee e ordini di idee al fine di sondare, anticipare e infine intercettare la contro-intenzionalità di qualcosa che ancora non è o che non ha ancora finito di nascere del tutto.

Il grande problema di Spinoza, come nota Schelling, è casomai quello di concepire l'effetto come ancora immanente alla causa. Avere un'idea adeguata della causa produce trasformazione se ci fa capire come trascendere creativamente l'effetto già implicito nella causa stessa. Anche in questo caso si tratta d'una trascendenza nell'immanenza: non d'una trascendenza dal mondo e dall'esperienza, ma d'una trascendenza da un certo modo scontato di posizionarsi nel mondo. Se l'effetto non *trascende* la causa (nel senso di eccederla) si rischia invece di rimanere sul piano dell'adattamento.

⁸ Sul problema dell'ideazione in Deleuze cf. Pezzano 2016.

3. Germinazioni

3.1. Dall'imparare a morire all'imparare a partorire

Lo sforzo di pensare la nascita come intrecciata alla morte presume necessariamente una riconsiderazione anche del concetto di morte [Zucal 2017]. Spesso la morte viene concepita come cessazione delle funzioni vitali d'un organismo. Da qui non è difficile arrivare a concepirla come portale per l'aldilà, alimentando una vera e propria "passione" verso la morte (*amor mortis*) che ha prevalso a lungo nella filosofia occidentale. Non è un caso se molti interpreti di Platone hanno conformisticamente letto l'«imparare a morire» come un esercizio di *katharsis* nel senso di separazione dal corpo fisico per anticipare l'aldilà, e non come tecnica di separazione da quell'insieme di affanni, impegni e banalità che si sono depositati, come incrostazioni, sulla nostra esistenza, fino a renderla invivibile e irriconoscibile, come nel mito platonico del Glauco marino. Invece l'imparare a morire, inteso come *katharsis* dalla prospettiva della *doxa* proiettata sulle pareti della caverna, si basa sulla *techne tes periagoghes*, cioè sul movimento della testa con cui il prigioniero della caverna platonica si gira e cambia la prospettiva con cui vede le cose. L'impegno di Socrate è rivolto a far morire il vecchio io, che disperde l'esistenza dedicando la propria cura a cose di poco conto, come l'accumulo di ricchezze, onori e potere [cfr. *Apol.* 36c] per guadagnare attraverso la *techne tes periagoghes* una «maggiore correttezza dello sguardo» (*orthoteron blepoi*) che sappia farci vedere con maggior chiarezza ciò che ci sta veramente più a cuore.

Se con «morte» s'intende la conversione *periagogica* dello sguardo che permette di trasformare l'esistenza, allora l'«imparare a morire» di Platone diventa un «imparare a partorire». Del resto in pochi testi filosofici l'immagine del parto ha avuto un ruolo così centrale come nei dialoghi di Platone. Secondo Socrate la verità non può mai venir trasmessa dall'esterno, ma è sempre il frutto di un parto interiore. Per questo, riferendosi alla madre levatrice, Fenarete, la filosofia viene descritta come un'arte maieutica che mediante il dialogo aiuta le anime gravide a partorire, cioè a "tirare fuori" dall'allievo le proprie verità [*Theaet.* 149a-151d]. E nel *Simposio* è una donna, la sacerdotessa Diotima, ad

insegnare a Socrate che Eros è proprio questo desiderio di generare e partorire nel bello secondo il corpo e secondo l'anima [*Symp.* 206b].

Si potrebbe sospettare che qui in realtà Platone compia un furto: espone il nucleo più rilevante del proprio pensiero attraverso categorie tipicamente femminili, come quella del parto, appropriandosi della potenza segreta della generazione femminile della vita, ma nello stesso tempo espropria proprio la donna, negandole la possibilità di partorire nell'anima e di fare filosofia. Il passo generalmente citato a sostegno di questa interpretazione è quello in cui Socrate afferma: «la mia arte di levatrice è uguale in tutto a quella delle ostetriche, tranne che in questo, che agisce sugli uomini e non sulle donne e assiste la loro anima che partorisce e non il loro corpo» [*Theaet.* 150b].

Si tratta di un passo effettivamente sorprendente che suscita diversi interrogativi. La questione decisiva è quella di capire se da tale passo si possa veramente dedurre che per Socrate la donna non possa partorire nell'anima e quindi non possa essere filosofa. Saltare immediatamente a questa conclusione, senza prima confrontare questo brano con altri che trattano dello stesso argomento – in particolare i passi della *Repubblica* in cui Socrate si chiede esplicitamente se anche le donne possano diventare governanti dello stato ideale (cioè filosofe) – sarebbe decisamente affrettato. Lasciamo parlare il testo:

Ma, caro Glaucone, se è per questo, anche delle donne governanti, perché non devi credere che tutto ciò che ho detto lo riferissi più agli uomini che alle donne, almeno quelle che siano per natura all'altezza di tali compiti – Ed è giusto, ammise, se è vero, come abbiamo sostenuto, che esse devono avere gli stessi diritti e doveri degli uomini [*Rep.* 540c].

Infatti «non c'è alcuna pubblica funzione che sia riservata alla donna in quanto donna o all'uomo in quanto uomo, ma fra i due sessi la natura ha distribuito equamente le attitudini, cosicché la donna può svolgere tutti gli stessi compiti che svolge l'uomo» [*Rep.* 455d-e]. In tal senso «non si può mettere in atto un'educazione per formare gli uomini e una per formare le donne, soprattutto perché abbiamo a che fare con la medesima natura» [*Rep.* 456c-d].

Del resto, leggendo il *Simposio*, l'impressione è che sia proprio una

donna a far partorire Socrate nell'anima e questo, secondo Socrate, non sarebbe possibile se Diotima, a sua volta, non avesse già partorito nell'anima. Per Socrate il paradigma originario dell'atto filosofico rimane il parto femminile, com'è testimoniato anche dallo spazio che riserva alle figure di Diotima e Fenarete. L'ipotesi che l'obiettivo di Socrate sia quello di ricondurre il parto dell'anima, e la filosofia della nascita, entro canoni esclusivamente "maschili" – il che nei fatti equivarrebbe a una loro neutralizzazione – rischia di non spiegare l'emarginazione della filosofia della nascita nei due millenni successivi, dove effettivamente qualcosa s'è incrinato fino a neutralizzare il tema del parto. Di cosa si tratta?

La filosofia per Socrate è un parto dell'anima capace di trasformare l'esistenza. Non tutti i filosofi sono però capaci di questo parto. *Accanto all'invidia dei maschi nei confronti del parto femminile, non va sottovalutata l'invidia dell'erudito (uomo o donna che sia) nei confronti del parto dell'anima.* La rimozione del parto dalla filosofia è il segno di un ripiegamento di fronte a un compito molto impegnativo. È infatti molto più facile partorire astratte erudizioni accademiche che una reale trasformazione dell'esistenza e della società.

3.2. Nicodemo e la nascita ulteriore

Il platonico che interpreta l'«imparare a morire» nel senso della morte fisica è l'equivalente del cristiano che interpreta l'invito a «nascere di nuovo», rivolto a Nicodemo nel famoso passo del Vangelo di Giovanni [Gv 3, 1-21], nel senso di ritornare nel grembo della madre per ripetere il parto biologico. Enzo Paci rimase molto colpito da tale passo, tanto che negli anni della prigionia scrisse su di esso un manoscritto, poi andato perduto. Il tema del farsi uomo nel rinascere è forse uno dei motivi ispiratori più profondi della sua fenomenologia.⁹

In tale passo, alla domanda di Nicodemo su che cosa sia *epistrophé*,

⁹ Nel 1971 ritornando su questo passo osserva: «Nuovo è ciò che nasce di nuovo: è un secondo nascere, poiché nel primo si è già da sempre nati. [...] Spirito, dice Giovanni, o coltura, non è nascere così perché ci troviamo nati, ma è il nascere noi, l'autoeducarsi alla vita, perché noi, già nati, scegliamo di nascere di nuovo. [...] Ora la storia per l'uomo è rinascere a sé stesso: farsi uomo, non essere già uomo» [Paci, 1971, 581-582].

Gesù risponde:

In verità, in verità ti dico che se uno non è nato di nuovo (*anóthen*) non può vedere il regno di Dio”. Gli dice Nicodemo: “Come può un uomo nascere se è già vecchio? Può forse entrare una seconda volta nel grembo di sua madre e rinascere?” Gesù rispose: “In verità, in verità ti dico che se uno non è nato dall’acqua e dallo spirito, non può entrare nel regno di Dio. Quello che è nato dalla carne, è carne; e quello che è nato dallo spirito, è spirito. Non ti meravigliare se ti ho detto: bisogna che nasciate di nuovo [*anóthen*] [Gv 3,1-7].

Quello che notoriamente Nicodemo non comprende è che accanto al primo parto, quello dalla carne, per il cristiano è necessario un ulteriore parto in cui rinascere nel doppio significato di *anóthen*: «di nuovo» e «dall’alto». Se il primo parto è ancora connesso alle vicende della prima creazione, il secondo parto – dallo spirito e attraverso il battesimo (come suggerisce il riferimento all’acqua) – implica un cambiamento radicale e inspiegabile rispetto alla logica del senso comune, tanto che «l’uomo naturale non comprende le cose dello spirito di Dio, esse sono follia per lui» [1Co 2,14]. Tale cambiamento nel *Nuovo testamento* coincide con l’idea d’una «seconda creazione» che si rende necessaria proprio perché il parto biologico dalla carne dà alla luce un essere che, dal punto di vista spirituale, è ancora incompiuto e quindi bisognoso d’un secondo parto. È una tesi così dirompente che Nicodemo la fraintende in senso fisico, tanto da chiedere sgomento come sia mai possibile ritornare nuovamente dentro il grembo materno per rinascere una seconda volta.

3.3. *Il chicco di grano*

I Fratelli Karamazov di Dostoevskij si apre con il passo del *Vangelo* di Giovanni in cui si suggerisce che il granello di frumento, cadendo a terra, non debba rinviare ulteriormente la morte: «se non morrà, rimarrà esso solo, ma se morrà, apporterà molti frutti» [Gv 12, 24]. Il chicco di grano apporterà molti frutti solo se “muore” nel senso di germinare al di fuori del proprio *tegumento*, ma una tale “morte” in realtà non è

un morire, bensì un ri-nascere. Non mi pare che questa metafora possa essere riconducibile allo schema astratto della doppia negazione hegeliana. Piuttosto mette in luce che ogni germinazione implica la capacità di rompere il proprio tegumento autoreferenziale: in ogni germinazione c'è un processo di superamento di quello che si è.

L'immagine del germoglio che rompe il proprio tegumento fa convergere l'«imparare a morire» verso il «nascere di nuovo». È una tesi che può sembrare ingenua, ma che palesa un'importante divergenza fra la cultura occidentale, che tende ad esaltare l'eternità della bellezza, e quella orientale, che invece ne esalta la transitorietà. In Giappone una delle forme più celebrate di godimento della bellezza è l'*hanami*, che consiste nell'ammirare la bellezza della fioritura primaverile degli alberi, in particolare della fioritura del ciliegio (*sakura*). Ciò che si ammira nell'*hanami* non sono solo le sfumature e il gioco dei colori e delle forme della fioritura dei ciliegi, ma anche il fatto che questa fioritura è qualcosa di caduco che può estinguersi nell'arco di una notte di luna piena o all'arrivo del primo temporale. Nell'*hanami* si celebra in forma esplicita la bellezza di una fioritura effimera perché sull'orlo della morte, cioè della dissipazione, ma contemporaneamente ci s'identifica attivamente con l'atto che ha portato alla fioritura della bellezza.

Accanto a questo aspetto “solare” della dissipazione non va dimenticato quello oscuro: la dissipazione (*dépense*) come parte maledetta (*part maudite*) indagata da Georges Bataille [1949]. Nell'*hanami* nessuno si sognerebbe di scuotere i rami del ciliegio per dissipare i fiori: il godimento consiste nel vedere la forza travolgente ed esuberante d'una bellezza che splende nell'imminenza della fine. Tale fioritura è estremamente preziosa e splendente proprio perché effimera. Arrivato il temporale che la distrugge, subentra la tristezza. La parte maledetta, invece, gode proprio nel distruggere la vita. Nell'Occidente la logica presente nell'*hanami* rischia sempre di essere risentitamente capovolta: dal momento che la vita è effimera e non eterna, dal momento che la fioritura è destinata a sfiorire, allora invece d'ammirare la fioritura, godo nell'anticipare il lavoro della morte: nel dissipare e violentare la vita. Non potendo sfuggire alla morte, allora godo nel mettermi dalla parte della morte, nel diventare suo strumento. Questa però è ancora la prospettiva dell'*amor mortis*. Il ragionamento alla base della *filosofia della*

nascita è invece quello già presente nell'*hanami*: la fioritura del ciliegio, così effimera, forse non sconfigge la morte, ma non è neppure sconfitta dalla morte: fiorendo ha già sottratto qualcosa di decisivo all'eternità della morte. In questa prospettiva per non essere sconfitti del tutto dalla morte non occorre vivere un numero infinito di anni, ma basta germogliare e fiorire anche solo per un attimo.

Bibliografia

- Agostino (1965), *Le confessioni*, introd. gen. di A. Trapè, in: *Opera omnia di Sant'Agostino*, vol. I, Roma, Città Nuova.
- Arendt, H. (1999a), *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Arendt, H. (1999b), *Che cosa è la libertà*, in: H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti.
- Boniolo, G. (2011) *Il pulpito e la piazza. Democrazia, deliberazione e scienze della vita*, Milano, Cortina.
- Bataille G. (1949), *La Part maudite, précédé de La notion de dépense (1933)*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bernet, R. (2010), Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life, in: M.R. Kelly (ed.), *Bergson and Phenomenology*, London, Palgrave Macmillan, 42-62.
- Bergson, H. (1959), *Oeuvres, édition du centenaire*, Paris, PUF.
- Brennan, J. (2016), *Against Democracy*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- Cusinato, G. (1999), *Katharsis: la morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, Prefazione di M. Frings, Napoli, ESI.
- Cusinato, G. (2002), Natura e libertà: Schelling e il problema della causalità, in: *Quaestio* 2, 583-608.
- Cusinato, G. (2008), *La Totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano, FrancoAngeli.
- Cusinato, G. (2012a), *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epo-*

- ché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Cusinato, G. (2012b), Trascendenza dal sé ed espressività. Costituzione dell'identità personale ed esemplarità, in: *Acta Philosophica* 21, 259-284.
- Cusinato, G. (2017a), *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come esercizio di trasformazione*, prima edizione 2014, Verona, QuiEdit.
- Cusinato, G. (2017b), La psicopatologia di Karl Jaspers e i disturbi dell'ordo amoris nella prospettiva di Max Scheler, in: *Studi jaspersiani* 5, 34-58.
- Cusinato, G. (2018), *Sub specie transformationis*. Organismo e trasformazione, in: *Giornale di metafisica* (in corso di stampa).
- Jullien, F. (2010), *Le trasformazioni silenziose*, Milano, Cortina.
- De Monticelli, R. (2015), *Al di qua del bene e del male*, Torino, Einaudi.
- DeWitt, B.S. (1967), Quantum Theory of Gravity. I. The Canonical Theory, in: *Physical Review* 160, 1113-1148.
- Heidegger, M. (1993), *Sein und Zeit* [1927], 17. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Murchadha, Ó F. (1999), *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Nichols, T. (2017), *The Death of Expertise. The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters*, New York (NY), Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2014), *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, Il Mulino.
- Paci, E. (1971), Modalità e novità in Bloch, in: E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, Bompiani, 581-592.
- Pezzano, G. (2016), *Ideare. Gilles Deleuze e la ricostruzione del platonismo*, Verona, QuiEdit.
- Rovelli, C. (2017), *L'ordine del tempo*, Milano, Adelphi.
- Schües, C. (2016), *Philosophie des Geborensseins*, Freiburg/München, Karl Alber.

Scheler, M. (1913/1923), *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *GW* = M. Scheler, *Gesammelte Werke*, a cura di M. Scheler e M. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 1954-1997, Bd. VII.

Zambrano M. (1996), *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina.

Zucal, S. (2017), *Filosofia della nascita*, Brescia, Morcelliana.

Keywords

Philosophy of Birth; Transformation; Evolutionism; the Possible and the Real; Ideation; Cause and Effect; Finalism; Creativity; Expressivity; Hunger for Being Born; Spinoza; Bergson; Arendt; Scheler; Zambrano.

Abstract

The thesis of this paper is that – in order to avoid trivializations – a Philosophy of Birth needs to elaborate a precise concept of *transformation* and distinguish it carefully from that of *adaptation*. While transformation goes beyond the limited self-referential perspective of an individual and, on the social level, of the gregarious identity, adaptation aims at strengthening or preserving the old self-referential equilibrium. Transformation is driven by what Zambrano has called, with an exceptionally happy expression, the “hunger to be born completely”. Such a hunger pushes one to continue one’s own birth through the encounter with the Other. Transformation has a creative feature that is made possible by two factors: the surplus of the effect over the cause, and the priority of the real over the possible. These premises lead to a radical questioning of the primacy of the possible on the real, at least as it has been conceived so far in mainstream Western philosophy, with few exceptions, such as Schelling, Bergson and Scheler. In the first part of this text, I shall consider a new Philosophy of Birth in the light of the concept of transformation and in this regard deal with several core themes such as the hunger to be born completely, the new beginning, creative time, the priority of the real over the possible, the limits of finalism, the surplus of effect over cause, and the creative force that expresses itself in the act of ideation. In the second part, I shall analyze the relation between birth and death and focus especially on their intimate and reciprocal connection by referring to the image of the seed that, after falling on the ground, germinates and breaks its own integument.